parata da ogni cosa e da ciò che la sostiene» (HD, 171, 165). Di una coscienza che è divenuta il punto di riferimento esclusivo dell'esistenza personale. D'altro canto, il nulla stesso accompagna questa coscienza solipsista come una forma paradossale di resistenza del reale: «il nulla è l'irriducibile che la libertà umana trova quando pretende di essere assoluta» (HD, 174, 168). Si tratta di una irriducibilità al pensiero, alla conoscenza e al progetto. E che cosa resta, da tale resistenza? Il nostro inalienabile patire. Il naufragio dell'uomo sulla frontiera del nulla gli restituisce la sua condizione di un essere per il quale vivere e patire sono inscindibili. Un esito simile suggerisce che il nulla, pensato ed esperito, altri non sia che un'ultima apparizione del sacro: una realtà eccedente, irriducibile, resistente e suprema, in rapporto alla quale l'essere umano si conferma immerso nel suo patire.

Così, l'elaborazione del rapporto con l'Origine, da parte dell'uomo, si consuma in un percorso tragico dal sacro al nulla senza che il Dio sconosciuto sia entrato o sia stato accolto nella nostra condizione in modo da instaurare un regno di amore risanato e reciproco. La persistenza del tragico, che pretende l'ultima parola sul destino umano e del mondo, deriva dalla mancata realizzazione di questa duplice condizione di possibilità: che noi possiamo imparare chi sia realmente Dio solo amandoci gli uni gli altri, e che possiamo finalmente liberare il nostro amore dal delirio e riconoscere chi siamo solo attingendo all'amore gratuito, nonviolento, universale di Dio.

Ormai il disegno della ricostruzione zambraniana appare dispiegato lungo questi momenti: l'esperienza del sacro, l'avvento degli dèi, la nascita della poesia e della filosofia greca, lo sdoppiarsi della stessa sapienza greca in una corrente pitagorica e in una aristotelica, l'avvento del cristianesimo sino alla morte di Dio, l'apparizione del sacro rovesciato nella figura del nulla. L'impressione di una specie di movimento circolare non rimanda, tuttavia, a una dialettica di perfezione che leghi inizio e compimento; dice piuttosto di una ricaduta su se stessi, di una crisi che si rivela cronica. Tanto che dal nulla si può tornare al sacro e i due termini possono benissimo intrecciarsi, come mostrano a modo loro i credenti disperati e, quale loro controfigura, gli atei devoti. Del resto, la storia religiosa dell'uomo è stata ripercorsa, sin qui, assumendo come indicatore il tipo di comprensione e di credenza che caratterizza gli uomini nelle diverse epoche. Ora bisogna ricostruire anche la storia del loro agire rispetto al sacro o al divino, approfondendo ancor più la necessità dell'amore nella vita umana. Necessità tragica, poiché per lo più si tratta di un amore mancato o stravolto.



## L'amore mancato

L'autrice affronta questo tratto di strada qualificandolo come la storia della pietà, ossia dell'azione sacra perché compiuta dinanzi al divino, per la sua realtà ed eventualmente nel suo nome. È immaginabile sin d'ora che neppure questa storia, come quella del pensiero e della credenza, si sia sottratta al predominio del tragico. Essa si sviluppa dalle prime oscure forme di sacrificio a quelle illuminate dall'intelligenza e dalla responsabilità, ma non si congeda mai dall'universo sacrificale. Ecco perché in ogni caso dove c'è religione c'è sacrificio. Anzi, la storia della pietà, includendo in sé l'intelligenza e il sapere, mostra in effetti che la stessa storia del pensiero e della credenza appartiene già sempre a quell'universo del sacro (che sia sacralizzato o desacralizzato) in cui terrore e speranza, sofferenza e riscatto, subordinazione e distruzione, delirio e amore si richiamano a vicenda senza che una verità misericordiosa s'insedi così visceralmente nella vita umana tanto da riuscire a rivelare e a incarnare per tutti un senso che ci abbraccia e ci perdona. Si può dire, infatti, che la storia della pietà sia la storia dell'evocazione di un perdono mancato, sperato in un segreto delirio d'amore, ma non riconosciuto e anzi confutato con le stesse azioni sacrificali e con i riti cui l'uomo non ha mai davvero rinunciato. Il perdono soltanto lambito con il desiderio e di fatto mai incontrato ha un valore escatologico e una visceralità materna che sfuggono spesso alla concettualizzazione.[20] Il perdono prefigurato qui non è né mo-

[20] Un simile perdono deve avere qualcosa a che fare con quel riscatto cosmico che Fernando Pessoa (nella raccolta *Una sola moltitudine. I*, Adel-

rale né giuridico. Il modo abituale con cui ci riferiamo al significato del perdonare lo fa equivalere a un atto positivo e tuttavia, a ben vedere, incentrato sulla correlazione tra l'amato e la colpa, sia pure per orientare tale correlazione a favore del primo, considerato più importante della seconda. Al centro della prospettiva di un perdono morale si colloca il confronto tra questi due termini; nel sentire di chi ama si soppesano sia l'entità del male che il valore dell'altro. Ora, che si tratti di un «perdono» giuridico, ossia di provvedimenti di condono o di clemenza, oppure di un effettivo perdono morale, finché le coordinate rimangono queste non usciamo dal calcolo della colpa e di quel «merito», paradossale perché gratuito, che è il valore dell'amato agli occhi di chi ama. C'è però un perdono più viscerale, che si può dire materno, il quale è diverso dal condono, dal perdono morale, così come naturalmente e a maggior ragione è assai distante dalla tolleranza, dall'indifferenza, dal mero oblio. Un perdono che è il contrario del giudizio e che si pone molto oltre il confronto che commisura, anche se solo per un istante, l'amato e la colpa. È la vera guarigione da quella colpa ontologica che sentiamo di avere e, anzitutto, di essere soltanto perché esistiamo. Parlo del perdono per cui chi ha sbagliato – anche se lo «sbaglio» è la nuda esistenza – viene amato di più. Allora l'amore verso colui che porta su di sé una colpa si dilata nella compassione: sentire la vulnerabilità, la precarietà dell'altro, e anche sentire il dolore per il male che eventualmente l'altro possa aver operato, e che forse sta tuttora operando. Dolore per il suo irriconosciuto dolore. Perché la colpa è già ferita, è un'esperienza di autodistruzione. Il colpevole è tentato di ricacciare nel profondo, insieme negandolo e radicalizzandolo, il sentimento di indegnità, la nascosta ma ancor più bruciante coscienza di non merita-

phi, Milano 1995, p.159) lascia presagire in questa lirica: «Ho pena delle stelle / che brillano da tanto tempo,/ da tanto tempo... / Ho pena delle stelle. / Non ci sarà una stanchezza / delle cose, / di tutte le cose, / come delle gambe o di un braccio?/ Una stanchezza di esistere, / di essere, / solo di essere, / l'essere triste lume o un sorriso... / Non ci sarà dunque, per le cose che sono, / non la morte, bensì / un'altra specie di fine, / o un'altra grande ragione:/ qualcosa così, / come un perdono?».



re di esistere. Tanto che non di rado la colpa dell'aguzzino viene a contaminare l'interiorità della vittima, che finisce per assumere su di sé questa indegnità.

Ma la compassione del perdono radicale e ontologico espresso dall'amore incondizionato non se ne sta con le mani in mano, non è mera lamentazione, né volge il dolore provato in rimprovero morale e in ricatto affettivo nei confronti dell'amato. È invece compassione di un amore che si rinnova e si rafforza. Non lo sforzo conoscitivo, non l'empatia, non la semplice simpatia sono in gioco qui. È la compassione come incarnazione: l'amante entra nella condizione dell'amato, sente il suo dolore, si fa come l'amato, senza invaderlo o annullarne l'identità – miracolo della facoltà di approssimazione dell'amore vero: essere l'altro senza fusione o scambio di personalità. In questa intimità di compresenza viscerale l'amante riabbraccia l'altro senza alcuna comparazione, facendogli sentire che la sua vita è la propria vita e la propria gioia. Si può incontrare qui il contrario esatto di quell'autocomprensione, così universalmente umana, che porta la persona a sentirsi la personificazione di una colpa, un peccato vivente: l'amato può invece sentire di essere la gioia originale dell'amante e scoprire la propria dignità incondizionata.

La storia della pietà, ricostruita da Zambrano, rimane segnata dal delirio, cioè dal sacrificio. Per questo tale storia, pur luminosa nel suo superamento dell'indifferenza [21] e del-

[21] Una sintetica, esemplare narrazione dell'indurirsi della pietà spontanea in indifferenza è offerta da Jacques Prévert nel suo «Enfance», in Id., *Choses et autres*, Gallimard, Paris 1972, trad. it. di R. Carifi, *Quand'ero bambino*, Guanda, Parma 1995, pp. 72-73: «Il treno partiva. L'ultimo viaggiatore arrivava di corsa con fare trafelato, una valigia in mano, e gesticolava. Ed ecco il treno già un po' lontano, come una preda mancata, e l'uomo che resta lì con la sua valigia, tremante, sul marciapiede. Avrei dovuto aiutarlo, avrei dovuto correre con lui, portargli la valigia, riacciuffare l'ora, il tempo, la luce rossa scomparsa, la speranza che dileguava. Avevo le lacrime agli occhi. E poi l'uomo mi passò davanti. Lo guardai. E all'improvviso, il più semplicemente, il più tremendamente possibile, capii – se capire vuol dire quello che vuol dire –, capii che con il treno qualcosa di me era stato portato via. Di quell'uomo, in fondo, come avrebbe detto mio padre, me ne infischiavo, ma quella cosa mi irritava, non era semplice. Mi parlavo come si parla da uomo a uomo, da ragazzino a ragazzino. Mi interrogavo, ci interrogavamo, ci rispondevamo. "Cosa avevi da spartire con quel tipo, non sai nemmeno chi è. Ha perso il treno, ma non correva poi tanto forte e forse gli stava be-

l'iniquità, non invera e non compie il senso stesso della pietà, che l'autrice definisce come «il saper trattare adeguatamente con l'altro» (HD, 191, 185). Che cosa vuol dire «adeguatamente»? L'espressione evoca «un modo *di essere dell'uomo* conforme al giusto» (HD, 193, 187) in rapporti segnati da una dissimmetria di condizione o di situazione esistenziale, come può accadere nei confronti degli dèi, oppure dei morti o delle vittime, o anche nei confronti degli animali. Ma la misura di verità di ciò che in questi casi è «giusto» non è mai pienamente determinata. L'uomo inizia a sperimentare la pietà del *rito sacrificale*. Qui egli fa qualcosa per l'assoluto o per gli dèi e questo suo *fare* è un'azione insieme sacra e passiva, giacché è comandata da un'angoscia profonda per la vita e da un sentimento di totale subalternità. In questa forma di pietà permane, del resto, la speranza nel fatto che forse la divinità diverrà finalmente benevola grazie al sacrificio stesso e al merito che esso fa acquisire all'uomo. Esiste poi una forma ancora più evoluta di pietà. Zambrano allude all'*intelligenza* e al *sapere* che scaturiscono non dall'atto di astuzia che tenta di stabilire un dominio, bensì dalla forza sovrannaturale di un'*ispirazione*. L'ispirazione rimane più oscura di quanto non sia una diretta rivelazione divina ed è un dono che chiede di essere accolto con saggezza. La *poesia* è espressione di questo sapere misterioso e, nota la filosofa spagnola, carico dell'angoscia della discontinuità, dell'incertezza, dello stare sospesi sul vuoto e nel silenzio. I tre elementi costitutivi di un sapere simile sono il ritmo, il numero e la musica, non a caso tipici del pitagorismo. Ma nel contempo bisogna evidenziare che anche il tipo di esercizio del pensiero umano che caratterizza la *filosofia* di Socrate è una forma elevata di pietà. Il succedersi di queste diverse forme non è indolore e incruento. Il sorgere di una di esse è sentito come minaccioso e blasfemo da quanti vivono immersi in una forma di pietà più antica.

ne così, non c'è motivo di piangere". E mi tornava alla mente, per derisione, una battuta che avevo sentito facendo la coda al Monte di Pietà: "Non si fa più credito alla malinconia, l'Ufficio pianti è chiuso". E tornai a casa. Avevo imparato senza saperlo "l'indifferenza", cui tanto spesso avrei dovuto, in futuro, fare ricorso».



> Niente intimorisce tanto la vecchia pietà come la pietà nuova. E sembra inevitabile che il suo portatore perisca per mano dei seguaci della pietà antica. La pietà dà la morte alla pietà che la segue. E su questo crimine commesso nel dominio del sacro si fonda – mediante il sacrificio – la nascita della nuova pietà (HD, 200, 194).

È dunque evidente sia che la pietà conosciuta storicamente non è riuscita a trattare adeguatamente *ogni* altro, sia che anche nell'attenzione a un altro specifico, onorato e ammirato, la maniera e il senso dell'agire nei suoi confronti riconfermano sempre la logica del sacrificio. Il limite parzialmente critico, ma ancora ambiguo e interno a questa storia, sarà rappresentato, con lo stoicismo, da quella forma di pietà umanizzata che è la *tolleranza*. Però il sacrificio, il sapere ispirato della poesia e della filosofia socratica, così come la tolleranza bastano a manifestare e a realizzare quella redenzione che implica, con la pietà, un perdono radicale per gli umani e per tutte le creature? Per avere una misura di quanto la pietà sacrificale, che doveva trattare adeguatamente l'altro, resti inadeguata sia verso il suo destinatario, sia verso chi la esercita occorre un riferimento ulteriore, tale da permettere di risalire a quel perdono originale [22] che scardina del tutto le coordinate della visione sacrificale. A questo scopo mi sembra utile chiamare in discorso tre diverse testimonianze, quella di Heidegger, quella di Aldo Capitini e quella di Dietrich Bonhoeffer. In *Sein und Zeit* Heidegger tematizza con estrema lucidità la condizione umana in quanto costituita da una colpa ontologica.

> Tutte le esperienze e le interpretazioni della coscienza sono concordi nel riconoscere che la «voce» della coscienza parla in qualche modo di «colpa». [...] Se l'Esserci si volge a se stesso come «colpevole», da dove potremo ricavare l'idea di colpa se non dall'interpretazione dell'essere dell'Esserci? [...] L'*Esserci è, come tale, colpevole.*[23]

[22] Mutuo l'espressione da L. Basset, *Le pardon originel*, Labor et Fides, Genève 1994.

[23] M. Heidegger, op. cit., pp. 339, 340 e 346.

In che cosa consiste questa originaria colpevolezza? In quella mancanza ontologica per cui l'essere umano si costituisce a partire da sé, dunque in relazione con un nulla che resta l'essenziale della sua esistenza. L'«esserci» si costituisce come una nullità, nel senso che il suo essere più proprio sta in ciò che non è, nella mancanza, nel tendere al nulla. La colpevolezza dell'uomo è data dal suo «esser fondamento di un essere che è determinato da un "non", cioè *essere fondamento di una nullità*».[24] La coscienza, per Heidegger, viene riportata alla sua verità dal silenzio che proviene dal fondo della coscienza stessa. Se ascolta questo silenzio, essa ne ascolta l'appello. È una chiamata che invita a tornare a se stessi. Nel ritorno a sé l'«esserci» scopre la sua colpevolezza come la sua verità. Ognuno è «colpevole» della propria nullità, del fatto insuperabile e costitutivo di esistere secondo la mancanza. Per comprendere questa interpretazione della condizione umana bisogna osservare la via specifica lungo la quale l'analitica esistenziale di Heidegger compie la sua discesa agl'inferi. La prospettiva heideggeriana non porta a sacralizzare il nulla, ponendolo al posto di Dio o del divino. L'Origine è così inesistente che neppure il nulla può esserne il nome; piuttosto il nulla è già sempre nostro: noi siamo nulla. Ed essendo nulla esistiamo. Ecco la «colpa». Ne scaturisce – almeno in *Sein und Zeit* – un quadro ontologico di questo genere: noi siamo il peccato originale senza che siano mai esistiti o possano esistere né Dio né il paradiso terrestre.

Se il superuomo di Nietzsche è l'espressione di un delirio di onnipotenza, l'Esserci di Heidegger è l'espressione di un delirio di colpevolezza e di impotenza sino alla nullità. L'essere umano è un nulla vissuto. Una simile lettura della nostra condizione segna la totale chiusura con qualsiasi prospettiva, speranza o comprensione di un perdono ontologico e originale. È il contrario esatto: in luogo di tale perdono e di chi possa donarlo si danno la colpa originaria e il nulla. Eppure, per non credere a questo modo di interpretare l'esistenza, basta pensare a come guarderemmo gli occhi di un condannato a morte. Di un condannato a morte colpevole. Credo che in quello sguardo, che fosse lucido o perso, terrorizzato o rassegnato, troveremmo non la conferma morale e giuridica di una colpa ontologica e, dunque, della nostra universale indegnità, ma, intera e vulnerabile, la rivelazione della dignità umana nel suo irriducibile tendere a un amore infinito. Scopriremmo in quello sguardo che chiunque è e resta vittima – con la tenerezza, la solidarietà, la dedizione che si deve alle vittime – finché non viene abbracciato da un perdono originale, da un amore originario.

[24] Ibidem, p. 343.



Quando l'esistenza viene decifrata ascoltando e interpretando la viscerale speranza, mai del tutto chiarita a se stessa, in un perdono radicale e in un Dio che possa non solo darlo, ma esserlo, allora l'orizzonte si libera tanto del nichilismo quanto della religione. O, meglio, inizia a vedere la religione stessa distinguendo il suo contenuto di verità dal suo delirio. Due impostazioni esemplari, in tal senso, sono, rispettivamente, quella del *cristianesimo non religioso* che è stata la folgorazione di Bonhoeffer e quella della *religione aperta* che ha appassionato Capitini. Il dialogo con questi due autori è utile per comprendere meglio la posizione di Zambrano perché essa si colloca oltre quel duplice delirio che si determina nella religione sacrale e nell'ateismo risolutivo o nel nichilismo. Ma è possibile uscire da questa alternativa senza ricadere di fatto, senza volerlo e senza rendersene conto, in una riproposizione di tali concezioni? Proprio gli itinerari di Bonhoeffer e di Capitini danno un'idea di che cosa significhi oltrepassare tale alternativa.

Della testimonianza del primo basterà ricordare come per lui l'umanizzazione della persona, l'autentico divenire cristiani, chieda di portare il patire umano a confluenza con la sofferenza di Dio. Se nella mentalità religiosa l'uomo patisce al cospetto di un Dio onnipotente e impassibile, credendo di aver meritato la propria sofferenza come pena di una colpa originaria e di volta in volta rinnovata, nella relazione con il Dio dei Vangeli si può finalmente scoprire che nel mondo, a causa del male, è Dio stesso a patire. Scrive Bonhoeffer in una lettera del 18 luglio 1944:

> «i cristiani stanno vicino a Dio nella sua sofferenza», questo distingue i cristiani dai pagani. «Non potete vegliare un'ora con me?», chiede Gesù nel Getsemani. Questo è il rovescia-

mento di tutto ciò che l'uomo religioso si aspetta da Dio. L'uomo è chiamato a condividere soffrendo la sofferenza di Dio in rapporto al mondo senza Dio. Deve perciò vivere effettivamente nel mondo senza Dio, e non deve tentare di occultare, di trasfigurare religiosamente, in qualche modo, tale essere senza Dio del mondo. Deve vivere «mondanamente», cioè liberato dai falsi legami e dagli intralci religiosi. Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo) in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma un uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prendere parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo.[25]

Ci sono rovesciamenti che sono solo l'inversione dei termini di un rapporto, con il risultato per cui il piano stesso del rapporto non cambia, anzi viene riconfermato e assunto come insuperabile. E ci sono rovesciamenti che realmente e anzitutto cambiano il piano del discorso ed è per questo che la configurazione di ognuno dei termini viene profondamente ridefinita. L'intuizione di Bonhoeffer appartiene di diritto a questo secondo tipo di rovesciamento. Rovesciamento delle aspettative dell'uomo religioso. Ossia dell'uomo così come lo conosciamo, dell'atteggiamento che di solito appartiene a ognuno: quello di volgersi a Dio, se esiste, come lo schiavo al padrone, come l'adulatore astuto a una divinità vanitosa, come l'impotente al mago che può tutto. Dio non sta nei cieli a dispensare grazie e a mandare punizioni. Dio soffre e chiede vicinanza. Se non sento il suo patire neppure lo vedo, lo riconosco, lo incontro. Il mondo è «senza Dio» perché è un mondo divenuto adulto, emancipatosi dalla credenza in un Dio onnipotente che spieghi ogni cosa e guidi ogni evento. In questo mondo senza Dio possiamo approdare al nichilismo puro e all'indifferenza verso qualsiasi alterità o presenza.[26] Oppure possiamo tentare un disperato ritorno alla religione cercando di colmare con un'identità religiosa – quella del peccatore, del penitente, del custode della morale – il vuoto che ci invade nell'esistere. O invece, finalmente, possiamo cominciare a sentire la passione del Dio reale e vivente.

[25] D. Bonhoeffer, op. cit., p. 441.

[26] Scrive Bonhoeffer in un'altra lettera: «noi non adoriamo proprio più, nemmeno gli idoli. In questo siamo effettivamente nichilisti»(ibidem, p. 411).



Questo accesso alla compassione sarebbe, intanto, la liberazione dal falso legame di un rapporto fittizio con il divino e, poi, assunzione senza riserve della condizione umana e del suo essere nel mondo. È una scena di guarigione. L'uomo religioso, posto dinanzi alla sofferenza di Dio, sprofonderebbe nel senso di colpa e probabilmente, senza rendersene conto, nel risentimento di chi odia essere costretto a esistere come un colpevole assoluto. Il senso di colpa è rancore rovesciato, un esempio del primo tipo di rovesciamento ricordato poco fa: il piano di un rapporto non cambia, ma si rafforza. Al contrario, quello che Bonhoeffer chiama il cristiano entra finalmente nella relazione con Dio e con gli altri, accogliendo veramente la propria umanità. Non sprofonda, nasce, entra nelle doglie di un Dio di misericordia per partorire dei figli liberi e capaci di amare a occhi aperti. Il patire umano è così esorbitante che, senza colpa di chi ne è sommerso, acceca. Ma toccare la sofferenza di Dio restituisce la vista. Ecco perché chi inizia a vedere può liberarsi di ciò che è falso e anche di quella «certa metodica» che viene usata per dotarsi di un'identità fittizia esibendo grandi facoltà visive quando ancora si è accecati.

D'altro canto, «vivere mondanamente» non è inteso qui in senso semplicemente illuministico: non si tratta solo di autonomia, ma di compassione, di condivisione e di incarnazione. Anche l'essere umano deve incarnarsi, assumere il suo essere al mondo con amore ed entrare così nell'amare e nel patire divino. Così diventiamo carne dell'amore di Dio, giungiamo a essere in un frammento e in qualche misura la sua incarnazione. Questo è per noi guarigione, nascita, creazione compiuta. Cambia allora lo sguardo di ognuno verso gli altri. Anche qui, mentre l'uomo religioso, divenuto attento al dolore di Dio, giungerebbe al disprezzo per il dolore semplicemente umano, la persona umanizzata sente e considera il dolore degli altri. Perché il dolore di Dio è per gli umani, per le creature, è a sua volta compassione per il patire e per il male stesso che noi portiamo.

Dobbiamo imparare a valutare gli uomini più per quello che soffrono che per quello che fanno o non fanno. L'unico rappor-

to fruttuoso con gli uomini – e specialmente con i deboli – è l'amore, cioè la volontà di mantenere la comunione con loro. Dio non ha disprezzato gli uomini, ma si è fatto uomo per amor loro.[27]

Sentire il dolore di Dio è sentire il suo amore. Come dire che per avere un frammento di Dio nel cuore occorre portarsi nel cuore di Dio, arrivare a sentire il nucleo del suo modo di amare. E in esso trovarsi trasposti nel punto opposto a quello in cui ci inchiodano il sentimento della colpa originaria, la coscienza di non meritare di esistere e la vergogna di essere al mondo. Il punto opposto è: la gioia dell'Altro precisamente perché siamo al mondo. Comprendere la gioia materna e paterna di Dio: ecco un limite invalicato dal sapere sacrificale e dall'angoscia che lo guida. Nel nucleo indicibile dell'amore c'è la gioia, che è la sua energia sorgiva e costituzionalmente estroversa. Che la creatura sia, che viva libera e nel bene, che torni ad amare: non è il sogno di Dio? Il rischio tragico di questo sogno sta nel vincolo al suo solo e vulnerabile poter diventare realtà, poiché esso non è già realtà, né ha garanzie che lo diventerà ineluttabilmente.

Il soffrire di un vivente è la negazione della relazione creaturale istituita dall'Origine per appassionamento gioioso all'altro; perciò, anche in assenza della consapevolezza di questo radicamento nella sua gioia, anche quando si nega apertamente l'esistenza di qualsiasi Origine o realtà divina, il soffrire stesso può essere sentito come inaccettabile, come una condizione da riscattare, da sollevare, da riportare a una vita che possa essere goduta nel bene. Se però ci riferiamo a un Dio d'amore, a un Dio appassionato al bene delle sue creature, è naturale ritenere che la sofferenza di una persona e anche il male di cui quest'ultima può rendersi causa siano considerati in Dio stesso da uno sguardo comunque generato dalla gioia viscerale per l'esistere di quella persona. Non è difficile, in tale ottica, accostarsi all'intuizione del fatto che il male subito e quello compiuto suscitino dolore nel Dio che la ama e che, al tempo stesso, la risposta intima a questo dolore non sia il rancore, bensì una dilatazione ulteriore dell'amore. Avere Dio nel cuore, per un essere umano, significherà allora conoscere a sua volta una dilatazione della propria capacità di amare, in modo che quanti vengono incontrati siano anch'essi accolti come presenti e come unici nel cuore amante. Chi è stato attratto sino a questa soglia di consapevolezza, coincidente con l'evento di una conversione che è liberazione dell'essere, del sentire, del vedere, dell'agire responsabile è già oltre la religione, oltre l'ateismo e soprattutto oltre il nichilismo. Ora non appare più vano tentare di uscire dal delirio.

[27] Ibidem, p. 66.



Aldo Capitini, da parte sua, contribuisce a percepire la concretezza e la verità di questa apertura oltre i due versanti che tradizionalmente sembrano escludere qualunque altra possibilità. Tra i molti passaggi della sua riflessione sulla religione aperta come apertura di ciascuno a Dio e a tutti, riprendo quello che riguarda direttamente l'atteggiamento da tenere dinanzi al male e dinanzi a chi se ne rende responsabile. Nel testo di *Religione aperta* Capitini sottolinea, con le stesse parole che troviamo in Bonhoeffer, che è soltanto «un Dio mitologico»,[28] quello che risponde con la condanna e con la pena alle creature che operano il male. Il Dio credibile e vivente è quello che risponde invece con la *libera aggiunta*, cioè con una rinnovata energia d'amore. Accettare questa sua compresenza con ciascuno, facendoci compresenti alla sua realtà liberata e al valore di ognuno, significa anche accettare di portare il male per sanarlo, non per riprodurlo e farsene contagiare.

> Se Dio è iniziativa amorevole e libera tutti e si aggiunge a tutti, non appresteremo colpi e contraccolpi agli altri, ma libere aggiunte. [...] Il problema non è più del bene o del male dell'individuo, ma del bene o del male che coinvolge tutti. Il bene vedo che è corale: come esistenza (tutti esistenti), come valore (tutti cooperanti ai valori), come liberazione (tutti nella realtà liberata). Che uno agisca male, per me è già un dolore; e come potrei volere che gli si dia un dolore, di pena, che sarebbe per me un altro dolore, così come è tutte le volte che vedo soffrire un essere, cioè lo vedo chiuso nei suoi limiti? [...] La premessa del dolore come cosa propria, in cui uno è coinvolto, è fondamentale. Cioè dal punto di vista religioso non si può con la men-

[28] A. Capitini, *Religione aperta*, Neri Pozza editore, Vicenza 1964, p. 77.

te giudicare e condannare, così come si misura, o si squadra una pietra. In religione non si va che dall'apertura all'aggiunta, apertura a sentire il malfatto degli altri come intimamente legato a noi, aggiunta del bene.[29]

Muovendo da un Dio che è origine in quanto è iniziativa d'amore, sfuma la prospettiva giuridica e comunque comparativa per cui, a fronte di un male compiuto, deve essere inflitta una pena. Viene meno, nel contempo, la consuetudine di separare ognuno isolando il reo o il malvagio nella sua negatività. Il bene, come libera condivisione, e il male, come coinvolgimento di tutti in un destino comune, vanno considerati nell'interdipendenza della relazione ontologica. Così ogni atto di male ci riguarda comunque e richiede la risposta della libera aggiunta: quella di comunicare del bene a chi è caduto in questa trappola. Se esistere è aprirsi alla compresenza, se questa compresenza s'invera negli atti d'amore, allora non c'è male che possa autorizzare qualcuno a distruggere il valore e la vita dell'altro. Per inciso, va rilevato il significato della categoria di compresenza, che denota il tipo di incarnazione dell'amore che giunge a farsi altro con l'altro, l'amato, senza usurpazione o fusione. «Compresenza» è quell'«unità amore», come dice Capitini,[30] per cui le persone sono legate in una comunione che sa raggiungere l'unicità di ciascuno e nel contempo si mantengono nella loro differenza. La compassione di fronte all'altro intrappolato nel male è già azione. Si esprime nell'aumentare il bene in atti che lo traducano come elemento di rigenerazione lì dove il colpevole stesso si sarebbe aspettato un gesto distruttivo. Analogamente a quanto accade nel pensiero zambraniano, la prospettiva della compassione e della libera aggiunta, proposta da Capitini, si radica nel riferimento a un Dio d'amore originario e originale, che comincia a divenire comprensibile nel suo mistero se, assumendo che «Dio è più, non meno»,[31] riconosciamo che questo «più» non è potenza, bensì eccesso d'amore. «Dio – scrive il filosofo perugino – fa più che rivelarsi, si dà nella compresenza che salva tutti». Ma questo lo può vedere solo chi si pone «di là dal teismo autoritario assoluto e di là dall'immanentismo».[32]

Si delineano qui coordinate vicine a quelle del pensiero zambraniano. La prima è l'oltrepassamento dell'alternativa tra religione e ateismo, rappresentata per Capitini dalla religione aperta. La seconda è il farsi armonia della persona, la cui essenza non è una sostanza scolpita e cristallizzata, ma una sorta di musicalità chiamata a consonanza con tutti i viventi, sino alla pienezza della realtà liberata. Scrive l'autore: «la religione aperta è nel riconoscere e vivere che la persona è intimamente unita a tutti, e che questa realtà di tutti della compresenza è aperta alla realtà liberata. Bisogna che avvenga questa fine della persona-statua e questo inizio della persona-musica».[33] Fine e inizio in un passaggio di trasfigurazione dell'essere umano che anche per Zambrano è implicato con l'intima musicalità dell'essere al mondo e che lei chiama nascita.

Il confronto con l'esserci colpevole descritto da Heidegger, nonché con la persona partecipe della sofferenza divina in Bonhoeffer e amata oltre il male in Capitini permette di farsi un'idea della possibilità ulteriore che si apre una volta dismessa l'alternativa esclusiva tra religione sacrale e ateismo nichilista. Ciò che si manifesta oltre i loro confini non è tanto una particolare disciplina della conoscenza, né un'inedita *Weltanschauung*, è l'amore fondante e misericordioso del Dio sconosciuto. Ma la pietà umana riesce a riconoscerlo? La verità di cui essa è capace, in quanto atto, dedizione e cura, più che come conoscenza distaccata, non sta al centro del suo sguardo, sta appena oltre il suo orizzonte. Al limite. La pietà, come la speranza del resto, è espressione umanizzata perché attinge alla verità dell'amore divino, eppure lo fa con una comprensione inadeguata, che non riconosce ciò che visceralmente invoca. Cerca di «trattare adeguatamente con l'altro», e così si trova impegnata in ciò che in realtà solo l'amore originale può fare, però non riesce che ad agire tramite il sacrificio e a lasciar agire tramite la tolleranza.

[29] Ibidem, pp. 77 e 78.
[30] Ibidem, p. 20.
[31] Ibidem, p. 104.
[32] Ibidem, p. 87.
[33] Ibidem, p. 89.

La verità e l'inconsapevolezza della pietà tragica stanno in questo: la prima, nel fatto che la colpevolezza è umanizzata, assunta in una compassione universale, e dal momento in cui l'individuo sconta soffrendo la colpa s'inizia a intravedere una possibile libertà; la seconda, nel fatto che la colpa è solo universalizzata, senza che abbiano spazio il perdono originale e la gioia dell'Altro in ragione del nostro semplice essere al mondo. L'universalizzarsi della colpa, con la presa di coscienza per cui il male ci lega tutti in un unico destino e non è scaricabile attraverso l'imputazione della colpa a uno solo, rappresenta il primo passo per la crisi della logica del capro espiatorio. Secondo una tesi avanzata da René Girard, la tragedia, in Euripide come in Shakespeare, non è solo una rappresentazione del meccanismo sacrificale. È una sua messa in scena implicitamente critica e demistificante: mostrarla in atto significa far vedere la non verità e l'ingiustizia di quel meccanismo.[34] Tuttavia, al tempo stesso, l'esodo dall'universo sacrificale non si compie perché il legame tra soggettività umana e colpa resta costitutivo e, anziché essere contestato, come accade con Giobbe, per il quale proprio il perdono sarebbe atto chiaramente divino,[35] viene universalizzato.

La tragedia greca svolge esemplarmente questa dialettica. Essa fornisce una conoscenza dell'umano attraverso la quale ogni azione o modo d'essere, per quanto mostruosi, sono riconosciuti all'interno della situazione di vita comune agli uomini. Mentre Girard vede nella tragedia il costante riproporsi del meccanismo del capro espiatorio, Zambrano nota che in essa anche e proprio il colpevole non è altri che la figura speculare della posizione di tutti e quindi può essere reintegrato nella condizione umana. Lo svolgersi della tragedia ristabilisce la somiglianza universale degli individui tra di loro. Nel destino di chi commette la colpa ognuno può ritrovarsi. Allora si può sentire pietà. Per il colpevole, per gli altri, per se stessi. E si prende su di sé la responsabilità di pagare la propria quota del prezzo richiesto dalla colpa universale. Non ci sono mostri cui far pagare il male. Dunque tutti dobbiamo pagare e soltanto dopo questa giustizia penale potrà darsi qualcosa come la libertà.

[34] R. Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1978, trad. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp.102-129.

[35] Egli infatti chiede a Dio: «perché non cancelli il mio peccato?» (Gb 7,21).



> Pagare il pegno è la condizione per cui nel gioco di ognuno entra in gioco l'universo, il gioco di tutti. E anche facendo bene il proprio gioco bisogna pagare il pegno. Perché il pegno pagato è l'inevitabile sacrificio che libera dal carico ereditato e da quello generico. Si paga perché si è figli e perché si è semplicemente uomini, e soltanto allora si apre il cammino della vita individuale; soltanto a partire da quel momento si può pretendere di essere se stessi. Partecipando al gioco totale, come Antigone, il processo tragico si chiude. Il giusto che paga apre il cammino della libertà. La pietà ha compiuto il suo officio, per il momento. Si è consumato il conflitto tragico; è nata la coscienza e con essa una inedita solitudine. Comincia a questo punto la vera storia della libertà e del pensiero (HD, 211, 205).

In queste parole si anima il disegno di una danza. Rituale, all'inizio, che però prelude a un'altra danza, quella poetica del singolo che disegna, con la sua vita, il senso del suo essere risposta alla verità sconosciuta dell'esistenza. I passi di questa danza sono le trasformazioni della gratuità inesplicabile in cui ci troviamo. Anzitutto c'è il movimento del *gioco* cui gli umani e l'universo intero prendono parte. C'è poi lo sviluppo personale di questo movimento in chi impara a *giocare bene*. Ma non è la morale, oppure la pia osservanza religiosa, a scongiurare l'esorbitante patire riservato a ogni giocatore. Ecco allora l'aporia, la contrazione, la caduta cui è destinata la danza della gratuità. Proprio a chi tenta di muoversi, cercando così di muovere il divino Sconosciuto all'amore, è imposto un peso, un prezzo. La gratuità del trovarsi al mondo, per trovare gli altri e il mondo stesso, deve volgersi in *sacrificio*. Accettarlo, farne l'azione della vita sino a perderla, è la pietà tragica. L'oppressione del male che toglie respiro ai viventi è sia ereditata che generica, cioè deriva tanto dalla storia familiare che grava sul singolo, quanto dalla condizione umana universale. Esistiamo come figlie e figli, il che vuol dire dover pagare due volte: per il peso che ci viene in eredità dai genitori e per quello che viene dall'Origine del mondo. Il gioco è quello della figliolanza tragica. Esiste forse un altro modo di essere figlie e figli?

Arriva però un momento in cui si può dire: «tutto è compiuto». La pietà ha compiuto il suo officio, scrive l'autrice. Il processo tragico si chiude, il suo conflitto si è consumato. Tuttavia senza aver conquistato l'ultima parola. L'esito, che per chi paga è spesso la morte, non è la distruzione dell'umano. Per altri, per coloro che verranno, è l'alba della *libertà*, figura restitutiva e umanizzata della gratuità iniziale: il poter essere se stessi, il poter essere dono, forse per un amore che non chieda più sacrifici. E il poter pensare sembra schiudersi solo a condizione che il ciclo sacrificale sia consumato. Allora «il giusto che paga» allude, nonostante la sua fine, a un'altra giustizia, quella per la quale ciascuno – ogni altro – sia trattato «adeguatamente». D'altronde, Zambrano sottolinea che, in questo universo del sacrificio e della pietà, accettare di pagare è qualcosa che risponde a un profondo bisogno umano di identificazione. È in tale movimento che l'individuo emerge come persona responsabile riscattandosi da un'indegnità insopportabile: quella di essere del tutto impotente, o quella di esistere arbitrariamente, senza diritto (cfr. HD, 233, 227).

Resta il fatto che per incontrare una giustizia in pari con se stessa la storia della pietà deve ritrovarsi nella storia dell'amore. Perché la pietà è soltanto un frammento di amore originale in un mondo che non lo conosce ancora; essa infatti porta sempre con sé anche la presa d'atto del limite dell'amore stesso, tanto che è suscitata, oltre che dalla divinità, dalle vite irredente di vittime umane e animali. Ed è tragica appunto perché sa che nella condizione umana l'amore non può avere l'ultima parola. Se l'avesse, dissolverebbe il concetto stesso di «ultimo»: il bene e le vite avrebbero durata infinita, compimento senza morte. La pietà è la nostalgia per un perdono originale non visto e non realizzato, eppure sperimentato nella compassione. La danza delle figure della gratuità – gioco, sacrificio, libertà – è una danza evocativa, è invocazione di una gratuità amorevole mai conosciuta nella sua purezza. È una preghiera.

Le indicazioni che guidano dalla pietà all'amore vanno seguite lungo delle correnti vitali della storia che diventano visibili con l'avvento del cristianesimo e la fine dell'impero romano, come pure con quella paganizzazione che coincise con il persistere nella cristianità di usanze popolari ancora legate all'antica pietà. Si tratta dei «processi del divino» (HD, 213, 207), ossia dei percorsi che portano la realtà di Dio ad affiorare dal fondo segreto della nostra umanità. Percorsi accidentati, paradossali, dialettici, suscettibili di rovesci e di illuminazioni improvvise. È tale la stessa paganizzazione, con quel disfacimento delle opere storiche che lascia dietro di sé non il nulla, ma le rovine. È tale il cammino dell'amore umano, sempre tallonato e sovente vanificato dall'invidia. È tale infine il progressivo aprirsi degli esseri umani all'esperienza del futuro, irriducibile non solo al passato e al presente, ma anche a quell'avvenire che possiamo immaginare e talora, parzialmente, costruire. Questa esperienza ha a che fare, nel desiderio, nella speranza, nell'utopia, nella nostalgia, con le tracce del paradiso, dunque con quanto fa presagire una liberazione che è, insieme, il paradossale ritorno a ciò che mai abbiamo conosciuto: la figliolanza felice e compiuta, non più tragica né orfana. Quella che ci permetterebbe, finalmente, di essere.

Bisogna notare, a riguardo, che tutti i processi del divino individuati dalla filosofa spagnola attestano una persistenza. Protesi escatologicamente all'essere di ognuno liberato e accolto come unico in una comunione universale nella quale Dio stesso può essere pienamente amante e amato, questi processi si fanno visibili nella persistenza dell'essere così come per ora possiamo conoscerla, cioè contraddittoria, vulnerabile, minacciata. Eppure irriducibile al nulla, al sacro, all'uomo cristallizzato nella sua autoreferenzialità. Se si interpreta il nucleo metafisico della filosofia della religione di Zambrano, che si presenta anzitutto come antropologia storica, trascrivendolo in un registro ontologico, si delinea, a mio avviso, una metafisica dell'irriducibile. Il divino si rivela l'irriducibile all'umano, così come l'umanità lo è alla sua storia sacrificale. Tanto più irriducibili saranno, allora, sia la relazione tra gli umani e il Dio sconosciuto, sia il creato intero che è implicato e co-soggetto di questa relazione. L'«essere» che qui è in gioco non è né una mera categoria logica, né la proprietà di un'entità originaria assoluta. È piuttosto la correlazione originaria ed escatologica dell'unicità di ogni vita con le altre nella tensione a un compimento non ancora attuato e neppure riconosciuto.

Gli esseri e l'essere della loro relazione, tutti implicati in uno stesso divenire, sono «irriducibili» nel senso che vanno riguardati come: originali e unici; dotati di un valore non subordinabile al tempo, alla morte e al nulla; implicati con l'eternità; espressioni di una resistenza e di una persistenza del bene oltre le distruzioni del male; eccedenti rispetto a ogni razionalizzazione in quanto radicati nel mistero e nel senso della verità. Una simile irriducibilità non risulta comprensibile a quel genere di filosofia che ricorre alla logica come alla fonte del suo sapere, scambiando uno strumento e un'attività vitale del pensiero critico per lo scrigno che contiene già la verità. Dunque non si tratta di un tipo di irriducibilità riportabile all'ontologia dell'eterno intesa eleaticamente, secondo la proiezione logica dell'assoluta eternità di tutte le cose, anzi di un essere assoluto che non ammette né movimento né molteplicità. L'irriducibilità che Zambrano coglie e interpreta può essere vista solo dall'amore. E la storia dell'amore racconta il cammino del nostro imparare a vedere.

Questa storia prende l'avvio dalla traccia di quell'assenza dell'amore che si sperimenta allorché la vita umana si fonda sulla nuda libertà. La storia della pietà tragica sfociava proprio nell'avvento della libertà, ma questa rimane puramente negativa e persino soffocante per la nostra esistenza se, recidendo ogni vincolo che possa limitarla, pretende di instaurarsi al di sopra e al di fuori delle relazioni e in particolare delle relazioni d'amore. Tale fenomeno è evidente in particolare con la libertà di coscienza quando il soggetto si pone, rispetto a ogni realtà, come se il proprio essere coincidesse con la coscienza pura. Allora l'amore resta il suo spazio vitale, ma non appena è preso in esame dalla coscienza stessa deve sempre giustificarsi senza peraltro riuscire a non sembrare arbitrario, irrazionale o irrilevante. Il risultato è quello per cui, mentre la libertà si svuota di significato e consistenza finendo per adeguarsi a una qualche forma di necessità, la nostra vita viene sottomessa alla negazione.

> L'uomo si trova di nuovo incatenato alla necessità, ma ora per decisione propria e in nome della libertà: ha rinunciato all'amore a vantaggio dell'esercizio di una funzione organica, ha scambiato le sue passioni con dei complessi, poiché non vuole accettare l'eredità divina, credendo, con ciò, di liberarsi della sofferenza, della passione che tutto il divino soffre in mezzo a noi e dentro di noi (HD, 242, 236).



Qui non c'è solo la critica della riduzione dell'amore a funzione sessuale, a *libido* imprigionata in complessi e sublimazioni, a passione irrazionale e distruttiva. C'è il riconoscimento cruciale del fatto che l'amore è passione, passione divina nell'essere umano. Quando cerca di negare questo patire, allontanandolo da sé con l'esercizio della presunta libertà pura, l'uomo non fa che consegnare la sua vita alla negazione di ciò che solo potrebbe alimentarla e illuminarla, dell'unica energia che gli consentirebbe il giusto respiro, dell'unica possibilità di giungere all'unità di gioia e verità. Esistere così è vivere nella disintegrazione, il che si può accettare finché si confonde il vuoto che essa lascia con lo spazio della libertà. In realtà, per essere noi stessi, ci è chiesto altro: portare la «passione che tutto il divino soffre in mezzo a noi e dentro di noi». Come già nella prospettiva di Bonhoeffer, anche nel pensiero della filosofa spagnola il cuore dell'umano è divino, il nostro mistero risale al patire di Dio, alla sua passione, al suo amore. Se si nega credito a questa intuizione, cade ogni passaggio della filosofia zambraniana. Se invece si accetta, almeno ipoteticamente, di pensare a partire da essa, si comincia a considerare come gli eccessi più radicali del nostro sentire, gioia e dolore, sempre operanti in tutte le relazioni vitali («in mezzo a noi»), possano essere ricompresi in una luce assai diversa rispetto a quella che di solito mostra l'uno come esclusivamente derivato dalla finitezza, dal male, dalla morte, e l'altra come una specie di effimera tregua da tutto ciò.

Questo passaggio e questa conversione dello sguardo sono determinanti per la condizione umana e, nel contempo, per capire quale sia l'intuizione metafisica che guida e unifica l'intero «metodo» di Zambrano, il cammino stesso della sua vita pensante. Se gioia e dolore fossero ciò che appaiono a prima vista, l'angoscia avrebbe ogni diritto nell'aspirare a porsi come l'unica vera fonte di decifrazione dell'esistenza. Il primato del dolore – date la precarietà, la scarsità e non di rado la completa assenza della gioia – attesterebbe la nostra

oscura colpa e farebbe della negazione l'unico destino che ci è dato. Tra i nostri dolori c'è anche l'esperienza, spesso causa di accecamento e indurimento, del fatto che l'amore finisce e questo rafforza l'incredulità verso entrambi, l'amore stesso e la gioia. Siccome poi l'una è nel cuore dell'altro, che essa sia precaria, effimera e persino inaccessibile spinge molti a quell'ateismo affettivo che è il non credere alla realtà dell'amore. Al contrario, con quello che si direbbe un pensiero convertito e ormai libero dalle insidie filosofiche dell'angoscia, la filosofa spagnola sente il patire come il filo conduttore della condizione umana, ma al tempo stesso vede in questo patire una passione d'amore in cui l'amare umano è, per lo più senza che ce ne rendiamo conto e comunque senza che la libertà sia lesa, portato, attratto, attraversato dall'amare divino. I suoi occhi riconoscono nel delirio d'amore della creatura umana, sin nel fondo del tragico, la passione e l'amore di Dio.

Se questa capacità di vedere è mistica, allora è giusto dire che la filosofia zambraniana ha un'ispirazione mistica, nel senso che le pulsazioni di questo pensare vengono dalla fedeltà e dalla confidenza riservate al mistero del Dio amante. Perché il suo pensiero – prima che possa essere definito secondo categorie come filosofia, mistica o poesia, in un'ottica che colga solo la differenza e mai anche la comunanza tra tali ambiti – è essenzialmente una testimonianza resa all'Amore preesistente, al Dio appassionato, gioioso e sofferente per l'umanità e per il creato, al suo suscitare e abbracciare ogni vivente come unico. La compiuta nascita di María Zambrano come filosofa, filosofa mistica e poetica, filosofa esistenzialmente rigorosa, è la nascita di una testimone, dunque di colei che non può né rinunciare alla verità né pretendere di inventarla o di possederla, giacché, invece, è stata attratta a vivere testimoniandola. Nel testimoniare prende forma, per lei, l'unità di *essere* e *vita*, quella che lega l'originalità della persona con la sua costituzione biologica inserita nella vita creaturale universale. L'amore che a poco a poco, tra mille insidie, disvela il suo volto non è semplicemente un sentimento come molti altri, è la presenza viva di Dio in noi, nel centro del nostro divenire persone.

Avere un frammento divino nel cuore significa allora portare la libertà umana sino a confluenza con la passione divina, in modo che l'amare sia compresenza di due libertà, di un duplice voler bene che trova la sua sintonia. È in questa luce che anche il male, la morte, il tragico, la storia sacrificale, la follia, le nascite mancate vengono ascoltati e interpretati. E soprattutto è in questa luce che Zambrano può permettersi l'audacia di pensare la vita dall'aurora e non dal tramonto, esplorando i significati dell'esistenza e della stessa verità a partire dall'esperienza paradigmatica della nascita piuttosto che dal presentimento della morte come orizzonte e senso ultimo della vita.[36] La condizione creaturale può essere, è chiamata a essere, nascita permanente, sino a un compimento di vita buona, perché è fondata, sorretta e voluta dall'amore sconosciuto.

Tuttavia, come si è accennato, la storia dell'amore ha dovuto subire molte forme di misconoscimento; in particolare, la modernità occidentale, soprattutto con l'idealismo e con il positivismo, ha tentato di portare fino in fondo questo rifiuto, in modo che l'uomo giunga ad affermarsi come l'unico soggetto realmente esistente e, letteralmente, a non avere altro da patire. Riferendosi a una simile figura di soggetto Zambrano scrive:

> al di là di sé non ha nessuno; il divino non si trova nell'aldilà, non è più una figura sconosciuta; è la pretesa di farla finita con il Dio sconosciuto, con ciò che è sconosciuto di Dio, poiché tutto, la storia, il centro di questo tutto, è esattamente rivelazione. Ma accettare davvero il divino significa accettare il mistero ultimo, inaccessibile di Dio, il *Deus absconditus* che sussiste nel seno del Dio rivelato. L'uomo si rifiuta di patire Dio e il divino che sopporta dentro di sé (HD, 242, 236).

Che l'uomo identifichi Dio con il processo razionale della storia, come fa l'idealismo, o al contrario che risolva tutto in fatti, cause ed effetti senza più mistero alcuno, come fa il positivismo, il risultato è lo stesso. L'uomo smarrisce il sen-

[36] Scrive l'autrice in DA, 86, 58: «Sì, quando Dio non risponde, quando nessuno appare, la luce sola è la presenza, essere che quietamente e senza negarsi, senza disperdersi, si diffonde, o almeno illumina. Dono celeste. Comunque celeste, da ovunque provenga».

so della sua reale relazione con Dio e si pone come se fosse lui stesso l'orizzonte totale di ogni vedere, l'unica luce che possa darsi. Se amare qualcuno significa chiedergli di farsi ospitare nel suo mistero, amando e ospitando a nostra volta la sua incalcolabile realtà, allora è chiaro che il rifiuto opposto al Dio sconosciuto è il rifiuto di amare. La conversione di questo «no» sarebbe il «sì» dell'accettazione del suo mistero. Il «sì» comporta l'assunzione del patire divino, dunque un patire d'altri che si presenta a chi, come l'essere umano, trova già eccessivo, sempre e comunque, il proprio patire.

Finché vive nel rifiuto, l'amore resta confinato entro i limiti della passione individuale. Nella cultura dell'antica Grecia si è data, secondo l'autrice, l'apparizione storica dell'amore, la sua visibilità collettiva come concetto e come esperienza. Dove accade questo, in particolare? Nelle cosmogonie, poiché in esse si dice che, affinché il mondo fosse, occorreva una forza originaria e originante, da cui il *caos* iniziale potesse divenire ordine. Quando si scopre il mondo, lì si intravede che è opera dell'amore. E dovunque si dica «in principio era...», si evoca la sua forza generativa e creativa. In Grecia la scoperta dell'amore passò per la coscienza poetica e questa, nella tragedia, fu testimone del suo pervertimento nell'invidia. Così l'amore si rivela nella sua ambiguità, creazione e distruzione, ordine cosmico e follia. Nella poesia sarà *eros* errante e delirante, nella filosofia *eros* conoscitivo. Con questa divisione l'apparizione storica dell'amore in Grecia giunge al tramonto. La sua sopravvivenza sarà quella di una realtà costretta a essere spezzata in tre parti: l'amore dell'emozione e del sentimento cantato nella poesia, l'amore quale aspirazione intellettuale nella filosofia e infine l'amore imbrigliato e regolamentato nella morale. Eppure, anche se questa vita è segnata dalla divisione, essa saprà continuare a divenire nella crescente e indissolubile rivelazione dell'amore stesso e dell'essere umano. L'incontro tra loro due è, come ogni vero incontro, irreversibile.

> L'amore è ormai entrato nella vita umana e anche l'uomo. Non a caso nello stesso tempo, perché l'amore è la rivelazione della vita umana. Quando l'uomo si è appropriato dell'amore che vagava fuori come potenza divina, quando lo sente e lo sa suo, all'interno della sua condizione, parte della sua natura, si è deciso ormai a essere uomo e a essere vivente come tale; ha trovato il suo difficile posto nel cosmo, un posto ineludibile che lo proietta nella storia (HD, 253, 247).[37]



Il legame essenziale tra amore ed essere umano è quello che si realizza nell'anima. L'autrice evidenzia come, per la fame di pienezza e di unità che lo pervade, l'amore sia anche agente di «distruzione» perché scopre l'inadeguatezza di ogni realizzazione, scioglie ogni consistenza, vuole andare «più in là dell'essere» (HD, 256, 250). Così, nel vuoto che lascia, questa «distruzione» fa nascere la coscienza e una sensazione di grande libertà. Ma se l'essere della persona si decide a prendere la coscienza stessa come suo unico fondamento l'esito è quello, già segnalato, della prigionia del soggetto in una condizione di negazione. Ben altra è la «negazione» di cui diviene capace l'amore maturo: è il farsi dono dell'esistenza. L'amore conduce la persona alla resa: chi ama fino a questo limite non conserva nulla per sé, si offre senza riserve e senza difese. In questo senso «colui che ama davvero muore già in vita» (HD, 257, 251).[38] Che cos'è questa «morte» di cui si parla in rapporto al maturare dell'esperienza d'amore? Non è la distruzione o la sparizione della persona, è il non fermarsi a sé, il non assumere la propria vita come fine e senso dell'esistere, in quanto l'altro, l'unico, diventa il destinatario del dono della vita stessa. Qui la filosofa spagnola evoca, confessando di non avere una parola più adatta, «quello che oggi è diventato così difficile da nominare: un sacrificio» (HD, 257, 251). Lei rimane la stessa che, all'inizio di *Persona y democracia*, dichiara: «chi scrive queste righe è andata fin dall'inizio della sua vita, prima an-

[37] Nella parte finale della citazione c'è un implicito rimando al testo di M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928, trad. it. di G. Cusinato, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli editore, Milano 2003, testo definito «libro immortale» dalla filosofa spagnola in NM, 37, 40.

[38] Ancora una volta le parole di Alda Merini rendono in altro modo e confermano i significati colti da Zambrano: «l'uomo, per diventare casto, deve imparare a morire, e si può morire soltanto nella passione» (A. Merini, *Lettere a un racconto*, Rizzoli, Milano 1998, p. 33).

cora che in modo cosciente, alla ricerca di una religione di regime non sacrificale» (PD, 7, 1-2). Ma in questo caso, nel nominare il darsi senza riserve tipico dell'amore compiuto, intende indicare quella verità del sacrificio che è sempre stata distorta e mancata dalla mentalità sacrificale: il dono di sé. Questo è «il sacrificio unico e vero» (HD, 257, 251). Certo, sarebbe stato più rigoroso giungere a sostituire completamente questa parola, anzitutto riconoscendo nei termini «dono» e «passione» un'alternativa sufficiente e illuminante, ma è chiaro che tale eccezione, nel riammettere un unico uso positivo del termine sacrificio, non può rilegittimare i deliri e gli equivoci della logica sacrificale.

Mentre nell'amore la persona fa della propria vita un'offerta, nell'invidia nessuno può sentirsi un dono vivente e, al contrario, si cerca di rapinare l'identità dell'altro. La trappola tragica in cui l'essere umano e la sua capacità di amare possono cadere è questo inferno terrestre in cui siamo costretti a inseguire infinitamente e vanamente un essere che non è nostro e che non può costituire un reale compimento dell'esistenza. Ci sono mali sacri che segnano e isolano, indizio dell'appartenenza misteriosa a un altro mondo. L'invidia è un male sacro e si sperimenta come una distruzione che si alimenta da sé, sotto l'impulso di un'insaziabile avidità dell'altro. Se l'amore lo vede come unico, l'invidia lo vede sempre solo come *alter ego* essenziale, attraente e inafferrabile. Alle origini di questa trappola c'è il bisogno umano di vedersi. La nostra vita, per essere assunta e umanizzata, per orientarsi e confermarsi, deve potersi rispecchiare. Ma nell'invidia non c'è che il vedersi da un dentro (*in-videre*) allucinato. Finché essa regna, ogni comunità è tragica. Più del destino, più della morte, è la relazione mancata con sé e con l'altro in quanto unico che determina l'esistenza tragica (cfr. HD, 270, 264). La tragedia è tragedia di una comunità. Con ciò si fa evidente il nesso strettissimo tra la dimensione generativo-maieutica e quella etica: se fossero isolate, l'una cadrebbe nell'estetismo dell'autoperfezionamento individuale, l'altra nel moralismo. Invece l'impegno a nascere del tutto dà radicamento e consistenza alla responsabilità verso gli altri, mentre questa, man mano che viene assunta, non aliena nessuno da se stesso, anzi conferisce a ciascuno la sua vera identità.



Per diventare se stesso il soggetto deve scoprirsi unico passando per la solitudine. Solitudine vuol dire assenza dello specchio incarnato dall'altro, neutralizzazione della dialettica mimetica, liberazione dalla trappola dell'invidia. Solitudine, inoltre, è poter giungere finalmente «davanti alla promessa suprema di essere realmente individuo» (HD, 271, 265). E solo passando dalla solitudine, sostandovi, si può giungere, con pienezza di libertà, a donare se stessi. È quanto accade al Figlio dell'Uomo nella Passione: trovarsi completamente solo davanti alla propria destinazione d'amore senza riserve e senza difese, oppure arretrare e rifiutare di imparare a morire per amore (cfr. HD, 272, 266). Per lui, come per chiunque accetti la solitudine, si dà lo spazio per incontrare il lato sconosciuto di Dio, la sua inimmaginabile unicità. Il cristiano, dice Zambrano, è colui che, entrando in se stesso, entra nel Cristo presente in ognuno degli esseri umani (cfr. HD, 283-284, 277-278). Quando una persona dalla solitudine giunge ad amare veramente, la sua nascita radicale diviene reale in una temporalità che non viene interrotta o annullata: «colui che ama genera se stesso in ogni istante» (HD, 275, 270).

## La storia in agonia

La negazione più forte di questa vera e propria vocazione della persona umana viene dalla storia. Si potrebbe dire: dagli effetti politici della potenza storica della religione sacrificale. Il piano di analisi, per l'autrice, è quello di una lettura spirituale delle vicende e dei movimenti collettivi, da cui si riesca a individuare i sentimenti condivisi più profondi e gli schemi comportamentali che più possiedono la potenza di autentici dispositivi semiautomatici e massificanti. Nel corso del Novecento si sono affermate diverse forme di teoria critica del dominio e della violenza, dalla Scuola di Francoforte a Foucault, da Arendt a Girard, dal pensiero postcoloniale alle teorie della differenza sessuale. L'impostazione analitica proposta da Zambrano, su un altro piano, dimostra una capacità di diagnosi certo non inferiore a quella di tali approcci in virtù della sua attenzione alle viscere della storia dei popoli. Per dare un'idea di questa let-

tura politico-spirituale mi concentrerò, da un lato, sulla sua testimonianza dell'agonia dell'Europa all'inizio della seconda guerra mondiale e, dall'altro, sul quadro che l'autrice traccia alla fine degli anni Cinquanta, con maggiore ambizione ricapitolativa, riguardo all'identificazione delle costanti dell'evoluzione storica dell'umanità.

Nell'estate del 1940, nel testo *La agonía de l'Europa*, lei descrive la situazione di morte che si è instaurata come il frutto velenoso di uno spirito di risentimento e di rancore che da tempo percorreva l'Europa moderna per la sua incapacità di uscire dall'oscillazione tra potenza creatrice arbitraria e impotenza, in un atteggiamento peraltro costante di culto e adorazione del successo. Così il primato dei fatti, quanto più sono gesti aggressivi e di azione militare, schiaccia la ricerca del senso e l'energia specifica della libertà, quella di trascendere quanto è immediatamente esistente e sembra insuperabile.[39] Più sprofonda in questa passività sterile e accecata, più l'Europa sprigiona un'aggressività barbara, consegnando la storia al «mostro del sociale» (AE, 27, 33), a una società convintamente disumanizzata. La fiducia del naturalismo verso il mondo com'è e quella del liberalismo verso una natura umana intesa come già positivamente risolta, segreta espressione di un cristianesimo pacificato con la realtà, sono travolte dall'Europa dei totalitarismi e della guerra. Al risentimento e al rancore fa seguito il terrore diffuso.

Una situazione simile sviluppa in molti gli atteggiamenti e i comportamenti peggiori, anzitutto l'adeguamento servile ai regimi dispotici instauratisi. Bene e male non sono visti come tali. Restano solo l'impulso indifferenziato alla propria sopravvivenza e l'identificazione con i vincitori: «una delle miserie umane consiste nel mettersi dalla parte di colui che compie il male, quando non si ha il coraggio di denunciarlo» (AE, 45, 51). Quando uno spirito nefasto s'impossessa della vita di società intere, ciò non può essere casuale. Da dove proviene questo delirio collettivo nella coscienza europea, a dispetto di tutta la sua grandezza culturale e delle lotte per la libertà? «La violenza in Europa – scrive Zambrano – in verità non ha avuto bisogno di giustificarsi, perché la sua giustificazione era già data in precedenza» (AE, 46, 52). La naturalità e la razionalità dell'esercizio della potenza distruttiva derivano, secondo lei, non dalla modernità dell'uomo autocentrato, non dalla secolarizzazione, non dal culto della tecnica o dagli eterni appetiti economici e neppure dalle stolte ideologie nazionaliste affermatesi nei primi decenni del Novecento. Derivano da una radice biblica. Dalla storia degli effetti di una cultura che complessivamente ha assunto e travisato quasi subito l'idea della relazione con il Dio biblico. Un Dio Creatore Onnipotente. Questo ha colpito nel profondo la coscienza europea: non che Dio sia un Amante misericordioso, un padre che si comporta e ama con viscere di madre, ma che sia Onnipotenza. E che quest'ultima sia stata, in un certo senso, consegnata e trasferita all'uomo e in particolare alla tradizione europea, che sempre più si è sentita il modello vivente e supremo dell'umano. Così «l'Europa si lanciò con furia nell'adorazione di quel Dio creatore» (AE, 48, 54). Il culto reso a Dio diviene culto e frenesia del creare, in maniera che questo oscura completamente la misericordia.[40]

Con tale interpretazione, benché senza entrare nella diagnosi delle patologie sociali della modernità, Zambrano riporta alla concretezza storico-religiosa della vita dei popoli quel fenomeno di impossessamento e di oscuramento dell'essere da parte dell'uomo che ha ridotto il primo a un ente tra enti e ha illuso il secondo di una signoria che non possiede affatto, secondo la denuncia di Heidegger. La stilizzazione ontologico-teoretica di tale processo viene ora superata in una lettura che ne coglie le radici religiose e bibliche, non pu-

[39] «L'uomo europeo non si è mai contraddistinto, nei suoi giorni migliori, per il puro e semplice starsene attaccato ai fatti, al dato, all'immediato. [...] E adesso, quasi senza alcuna transizione, l'uomo medio, quello che si crede portavoce della sua epoca, il suo midollo e il suo protagonista, si arrende di fronte all'evidenza dei fatti. Vive schiavo in una terribile servitù di fronte a ciò che gli accade» (AE, 25, 31). Per una sintesi della visione zambraniana dell'Europa cfr: G. Gómez Cambres, *El camino de la razón poética*, op. cit., pp. 29-60; C. Fernández Martorell, op. cit., pp. 29-39.

[40] Sul valore della misericordia per Zambrano cfr. W. Tommasi, «Castità della mente e amore per il mondo: Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano», in AA.VV., *La sentinella di Seir. Intellettuali nel Novecento*, a cura di P. Ricci Sindoni, Studium, Roma 2004, pp. 267-276.

ramente filosofiche. Nello scritto del 1940 l'autrice non prefigura alcuna via d'uscita, dice solo ciò che riesce a vedere, attenendosi alla prospettiva di una testimonianza perspicace. L'esito, su cui la riflessione si interrompe, sta nella constatazione di come il risentimento e il terrore, i totalitarismi e la guerra, proprio per la loro radice essenziale nella storia europea, non siano un episodio o una fase presumibilmente superabile in breve tempo.[41] Il male non sarà guarito solo con la fine del conflitto armato. Perché quella che la storia di quegli anni porta alla luce è una strutturale condizione di frustrazione e di impotenza, che spinge a praticare un nichilismo militante capace di operare in forme diverse e mutevoli sulla scena sociale e politica. Proprio le dinamiche della vita collettiva sono le più compromesse da questa distretta e ciò che è storico manifesta quasi regolarmente tutta la disperazione di un'umanità che si sente legata al nulla su cui è sospeso il suo stare al mondo piuttosto che a un Altro amante nella misericordia.

> La storia umana è la disperazione umana. La storia è storia di angosce, del perenne disastro. Disperazione dell'uomo perché è transitorio e frustrato, per l'umiliazione di fronte a Dio. Disperazione per farsi un mondo dal suo nulla. Se l'uomo è cenere, polvere, nulla, deve anch'egli crearsi un suo mondo, come fece Dio quando era solo. [...] Il conflitto a cui l'Europa è giunta è religioso, e nemmeno la filosofia potrà risolverlo da sé. Prima che germogli una nuova filosofia, in questa tradizione europea, dovrà verificarsi una conversione dell'uomo, dovrà avvenire un'accettazione della realtà (AE, 58 e 60, 65 e 67).

Il nodo irrisolto di questo modo di vivere la relazione con la divinità sta nel fatto che il puro rapporto di invidia, per cui l'uomo si appropria di quella che crede la potenza creatrice di Dio, ci lascia in una condizione per cui la relazione vera con l'Altro è mancata. Dunque ci lascia nell'abbandono e nel conseguente, inestinguibile rancore.

[41] Cfr. J.M. Sanz, «El suicidio de Occidente y la utopía irrenunciable», *Archipiélago*, n. 59, 2003, pp. 39-45.



> L'uomo europeo, lontano dalla sua origine, con le viscere chiuse, opache e confuse, si è reso un essere senz'anima [*desalmado*]. Oscurità del cuore che lo disorienta e lo fa essere perduto, poiché non distingue più fra quello che vuole essere e quello da cui fugge. Perché il cuore confuso si dichiara in rivolta, ed è la fonte del rancore. Quando si rannuvola, il cuore si fa pesante, pesa come il peggiore dei carichi, mentre invece è vuoto. È difficile sostenere questo carico vuoto senza odiarsi, non trovando consolazione dall'esser nati, perché il rancore altro non è (AE, 79-80, 89).

L'uomo europeo è sempre religioso, ma non incontra alcun Dio vero e vivo. Mentre tuttora il cristianesimo ufficiale, ecclesiastico, denuncia, come nemici dell'umanità, della verità e della pace, il nichilismo, la pretesa umana di onnipotenza e il conseguente relativismo, Zambrano già dagli anni Quaranta scopre le radici cristiane di questi presunti avversari. La crisi permanente e distruttiva della civiltà europea si origina in una ricezione delirante dell'eredità biblica e cristiana: «ciò che l'Europa ha realizzato non è stato il Cristianesimo, bensì, tutt'al più, una sua versione del Cristianesimo» (AE, 61, 69). L'Europa, soprattutto a partire da Agostino, ha effettivamente radici cristiane, ma si tratta per lo più di una cristianità delirante, che ha voluto a sua volta crearsi da sé cancellando la memoria del Dio della misericordia, il solo che avrebbe potuto conferire la giusta luce alla creazione e alla creatività. Il solo in relazione al quale sarebbe apparsa pienamente l'abissale differenza tra la razionalità creativo-distruttiva della potenza e la sapienza poetica di chi – sia un essere divino o umano – fa nascere l'altro da sé e se ne prende cura, interessato a tutto quanto ne apre il futuro. A tutto fuorché alla violenza e a rinunciare a questo amore.

Il cristianesimo travisato che tuttora alimenta lo spirito dell'Europa, e che oggi si sente al fronte nello scontro delle civiltà, è un cristianesimo sacrificale, ossia una sorta di religione mimetica che assorbe in sé e sublima, come fondante nucleo dogmatico, liturgico e comportamentale, quella pratica del sacrificio umano che da sempre rende tragica la storia dell'umanità. Dal pensiero zambraniano affiora chiaramente questo rapporto proporzionale: la spe-

ranza capace di discernimento sta alla dinamica dell'imparare ad amare così come angoscia, disperazione e invidia stanno al sacrificio. Il libro *Persona y democracia* fornisce un'esposizione sintetica di questa legge storica, mostrando come il sentire religioso-sacrale sia produttivo di stili di esistenza e di forme di vita pubblica. Una storia etica, che sarebbe tale perché unirebbe in uno stesso rispetto la verità vivente e la dignità di tutti, si delinea come possibilità solo in quanto negata, infinitamente mancata e rinviata, eppure, già per questo, pensabile e perseguibile. La vera novità ora, in *Persona y democracia*, più di dieci anni dopo la fine della guerra, è che la storia etica viene vista dalla coscienza storica con un respiro universale mai avuto prima, che permette di «tenere in considerazione [...] gli eventi che si registrano in qualsiasi parte del pianeta» (PD, 15, 12). Questa raggiunta facoltà di vedere, che sa percepire nella storia un'aurora sempre tentata, continua a non trovare una concretizzazione in cui i fatti politici siano finalmente all'altezza del senso etico. Anzi, la storia appare un'agonia che si rinnova senza mai giungere a guarigione. Nondimeno, la visione etica della storia ci mette in grado di percepire precisamente l'alternativa di fondo che si gioca nelle correnti viscerali del pensiero e del sentire collettivo, quella tra logica di morte e logica dell'amore.

> Le sensazioni, i sentimenti o le impressioni hanno infatti una loro fonte e un loro centro da cui traggono significato. Solo che di solito non li conosciamo, e quei centri sono ben pochi nell'animo umano: l'amore è uno di essi, la morte è un altro. [...] In questi anni si è creduto nella morte, in quella della Cultura Occidentale e nella morte in quanto tale, perché indubbiamente qualche cosa muore in ogni crisi. E chi è colpito da questa morte, anziché superarla, la estende a tutto il resto. È come se in autunno gli alberi credessero che sia la natura intera a morire, invece di lasciar cadere le foglie secche e raccogliersi in attesa del ritorno della linfa la primavera successiva (PD, 28, 27 e 28).

La morte nello sguardo e nel cuore, sin nell'anima: questo rende i popoli masse inerti e aggressive, pronte a sacrificare e a farsi sacrificare. Tale lettura indica, al fondo di tutto ciò che ostacola l'emergere di una storia che sia «etica in cammino» (PD, 51, 55), qualcosa di più che un sentimento individuale, uno stato d'animo privato, un paesaggio psicologico racchiuso in ogni singolo. Indica soprattutto un campo magnetico di forze che sostituisce al magnetismo liberante della verità, che suscita il divenire persona della creatura umana, l'incastro fatale tra l'idolo e le sue vittime, includendo in tale sistema di determinazione dei destini anche il rovesciamento dei ruoli tra queste due polarità. La logica di morte è sì una disposizione interiore della coscienza e dell'anima, ma è sempre più un impianto organizzativo automatico o semiautomatico della società, che in quanto tale appare invincibile.[42] Scrive la filosofa spagnola in un passo cruciale della sua diagnosi:

> La struttura tragica che la storia ha avuto finora proviene dal fatto che ogni tipo di società, inclusa la famiglia, persino la particolare società formata da due persone che si amano, ha sempre come legge, ad esclusione solo di determinati livelli di umanità, la presenza di un idolo e di una vittima. Il che equivale a dire che la soglia della storia davanti alla quale l'uomo ha dovuto tante volte retrocedere è questa: che là dove ci raggruppiamo – e non possiamo farne a meno – smettano di esistere un idolo e una vittima, che la società in tutte le sue forme perda la sua costituzione idolatrica (PD, 41-42, 44).

Al confronto con la diffusa retorica della «società che cambia», lo sguardo analitico di Zambrano restituisce finalmente la percezione di quanto raro e lento sia il cambiamento vero, l'unico che conti, quello dal sacrificio all'umanizzazione della società. Un simile cambiamento potrà prodursi solo in virtù della liberazione delle persone dal fato sociale che le inchioda al ruolo di idolo o, assai più spesso, di vittima sacrificata a idoli impersonali come il partito, lo stato, la nazione, il mercato, il Prodotto Interno Lordo, la sicurezza nazionale, il raggiunto livello di benessere, le fonti energetiche e, naturalmente, la divinità sacrificale. In que-

[42] Su questo fenomeno rimando all'analisi da me proposta nel volume *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione a un mondo comune*, Cittadella editrice, Assisi 2002.

sta ottica il liberalismo democratico,[43] per lei, non è tanto riferibile al regime che tutela le libertà individuali, e ancor meno a una società asservita all'economia liberista; semmai va inteso come il seme, ancora per lo più nascosto, di una convivenza in cui a ciascuno sarà reso possibile di completare la sua nascita e di aiutare quella degli altri (cfr. PD, 100, 115).

Ma poiché la storia continua il più delle volte a organizzarsi secondo la struttura sacrificale, è possibile comunque, già ora, senza rinvii a un avvenire indeterminato e senza ripiegamenti intimisti, che si schiuda per noi un cammino di umanizzazione e, necessariamente, di resistenza? Sarebbe, questo, un cammino lungo il quale gli individui possono scoprirsi persone e agire in maniera degna di questa loro soggettività propriamente etica. Occorre comprendere allora se rimane qualche *chance* all'amore, senza che esso sia riassorbito nel meccanismo sacrificale. Il compimento umano è il contrario del sacrificio.

[43] Sull'idea zambraniana del liberalismo si veda M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, op. cit.



# Capitolo secondo
# La via del compimento

*Dalla soglia di un sogno mi chiamarono...*
*Era la buona voce, la voce amata.*
*– Dimmi, verrai con me a vedere l'anima?*
*Una carezza mi raggiunse il cuore.*
*– Sempre con te... ed avanzai nel sogno,*
*per una lunga, spoglia galleria;*
*sentii sfiorarmi la sua veste pura*
*e il palpito soave della mano amica.*[1]

Antonio Machado

*Vissero il loro destino come in un sogno,*
*senza sapere chi fossero o che cosa fossero.*
*Forse accade la stessa cosa a noi.*[2]

Jorge Louis Borges

## Nascere come un sogno

Il pensiero tragico che sorge dalle macerie personali e collettive, quello che ha patito tutte le negazioni della vita offesa e che insiste a pensare, è il più vicino a vedere i più piccoli segni, a volte persino l'avvento, di una vita vera. Così, è la stessa consapevolezza di come la condizione umana sia esilio e delirio a chiedere di inoltrarsi nel territorio del possibile e paradossale ritorno a ciò che mai siamo ancora stati: un rientrare in se stessi che non porta indietro, giacché conduce piuttosto a una sperabile forma di compimento, di riuscita umanizzazione del nostro essere. Agli occhi di chi, come María Zambrano, ha pensato nell'esilio e con la coscienza dell'universalità umana del delirio, sono raggiungibili un'e-

[1] A. Machado, *Desde el umbral de un sueño me llamaron*, in Id., *Poesie scelte*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 32-33.

[2] J.L. Borges, *Los gauchos*, in Id., *Tutte le opere*, Milano, Mondadori, 1996, vol. II, p. 321.

sistenza relativamente compiuta e anche una storia liberata? Esiste una via del compimento? Si potrebbe dire che questa via bisogna anzitutto sognarla, desiderarla in un anelito che ci prende interamente sospendendo ogni altra cosa, come accade quando si sogna. Nel linguaggio corrente ciò suonerebbe come un inventarsela, avere un miraggio. Se invece si segue la filosofa spagnola nella sua esperienza della verità, si vede che questa indicazione si traduce, proprio per un'indagine filosofica, nel partire da un'analisi dell'ontologia e della fenomenologia del sogno, entrando così nella decifrazione della realtà del tempo e dell'anima che in esso viaggia, sino a chiarire quale sia la sperabile armonia tra vita umana e verità.

In tale prospettiva, senza dimenticare il quadro offerto nel fondamentale *El hombre y lo divino*, bisogna prendere in esame in particolare quelle che possono essere definite, a mio parere, le opere della ricapitolazione, maturate nell'ultimo tratto della testimonianza filosofica di Zambrano. Mi riferisco a *Claros del bosque*, scritto in Svizzera e apparso nel 1977, a *Los Bienaventurados* e a *Los sueños y el tiempo*, testi pubblicati poco prima della morte, avvenuta nel 1991. Sono opere della ricapitolazione non in quanto lavori sistematici o perché vi si trovi un ordinato bilancio retrospettivo, bensì in quanto la loro scrittura deriva dalla particolare essenzializzazione di cui è capace chi ha percorso un tratto importante di strada e, del resto, si prepara di nuovo a partire. Chi è sulla soglia dell'addio ma non si sente preda del nulla incombente. Come, andando avanti con gli anni, non ci è chiesto di accumulare possessi e garanzie, di moltiplicare i beni, di accrescere il bagaglio di cose da portarsi dietro, ma di essere solo ciò che conta, di concentrarci su ciò che in noi stessi è vivo e soprattutto di comunicare ad altri ciò che davvero è prezioso, così in queste opere l'autrice esprime il nucleo vitale di tutta la sua ricerca. Non lo fa come chi si cura di sistematizzare per costruire una scuola di pensiero, ma come chi si appresta a partire donando ciò che vale. In esse lei ricapitola le scoperte del suo viaggio perché ordina la sua testimonianza, non però nel senso di una contemplazione compiaciuta dei frutti del proprio sapere, bensì nel senso della prefigurazione dell'ordine della partenza. Un testamento, dunque? L'indicazione di un'eredità? No, questa sarebbe solo una conclusione. La ricapitolazione qui è invece la rivelazione di quanto si è compreso di una promessa. Una promessa che non erge, contro di noi, la barriera della morte, che non ci conclude smentendo se stessa, giacché anzi ci lascia entrare in uno sguardo dal quale si può ancora dire e vivere.



Con questo sguardo Zambrano condensa quanto è dato cogliere di un ordine che non è semplicemente biografico, privatamente retrospettivo come l'ultima pagina di un diario, poiché è semmai l'ordine cui anela la speranza umana, la raggiunta coscienza della promessa. Memoria della promessa: questo è la speranza, che racconta qui le sue ragioni, raccogliendo tutto ciò che vale e che fonda la vita, onorandolo come la verità da sempre cercata e mostrando che è realmente critico confidare nel suo mistero. Alle opere citate poco fa bisogna aggiungere altri due importanti testi che, scritti in anni precedenti, hanno però il valore di messa a punto e di sintesi fondamentale. Sono *El sueño creador*, un libro veramente cruciale per comprendere le linee e lo svolgersi dell'antropologia zambraniana, e *Delirio y destino*, uno scritto autobiografico risalente agli anni 1952-1953, ma pubblicato nella sua interezza solo nel 1988, dove in particolare compare nel modo più diretto ed esplicito l'ipotesi dell'autrice sull'origine del sogno e sulla sua essenza.

Per comprendere la risposta offerta da Zambrano alla questione del possibile compimento dell'esistenza e della storia è indispensabile entrare nel mondo delle opere della ricapitolazione chiarendo la costellazione delle categorie fondamentali della sua antropologia metafisica: essere, vita, trascendenza, sogno. L'universale concreto e primario della nostra condizione, che è la *vita*, e poi invece l'irriducibile singolarità di ognuno, che è il suo *essere* originale, li troviamo già dall'inizio intessuti in una stessa storia aperta agli esiti più tragici o più felici. Il termine *vita* indica la realtà universale nel suo divenire, mentre l'*essere* designa la realtà individuale di ognuno di noi in quanto data e dotata di una sua indipendente consistenza. I due termini però si muovono, stanno a designare realtà disobbedienti a qualsiasi identificazione rigida. La vita, perché è l'infinita storia degli esseri; l'essere, perché è in sé, per ciascuno di noi, la dualità inquieta della creatura e della persona libera raccolta nello stesso sogget-

to. L'essere di ognuno partecipa della vita, ma cerca una sua via e una sua forma irriducibili. L'unicità del singolo non è mai il mero esempio di una universalità concettuale o materiale, è, originalmente, essere. Con questa realtà deve sempre confrontarsi la libertà del soggetto, che può avere i rapporti più diversi con il proprio essere, dalla scissione all'abbandono totale, dal conflitto all'armonizzazione.

La spiegazione della possibilità di una simile dialettica, sul piano intrasoggettivo, non chiede affatto di adottare una concezione dualista. La libertà non sopraggiunge da fuori a cercare di plasmare e di orientare l'essere che siamo. Per Zambrano è il nostro essere a strutturarsi secondo questo dissidio e questa apertura, poiché è insieme un essere creatura e un essere trascendenza. Mentre l'animale coincide con il proprio essere, per il soggetto umano è impossibile «essere come creatura e basta» (SC, 52, 61); così ognuno è la sproporzione vivente tra la sua creaturalità e una libertà che non consiste solo in volontà e potere di scelta, ma preme dal fondo dell'essere umano per superare l'essere dato, in cerca di trasfigurazione, liberazione, armonia, compimento. La libertà umana è *trascendenza*. Trascendenza per nulla trionfale; essa viene anzi patita dall'essere, il quale a sua volta pone vincoli alla libertà. È un condizionamento reciproco, poiché devono letteralmente sopportarsi a vicenda.

> Si potrebbe così definire l'uomo come l'essere che subisce la propria trascendenza. Come l'essere che trascende il proprio sogno iniziale. Poiché l'essere, nella vita, si trova semplicemente in stato di sogno: è lì. È lì a dover fare i conti con coloro che lo circondano. E per ciò stesso si sogna, si continua a sognare nella vita. E la vita, dolorosa o piacevole che sia, per lui è sogno. Poiché è lui, l'essere che si sogna nella vita (SC 53, 62).

S'impone subito una passività: subiamo la spinta a superare ciò che siamo perché essa proviene proprio da ciò che siamo. Ma l'aspetto sconcertante, in tale autocontraddizione, è il fatto che inizialmente siamo un sogno. Il «sogno iniziale» non è la prima esperienza di visione irreale o di desiderio radicale, non un'aspirazione cosciente o un progetto che vorremmo realizzare. Il sogno iniziale è l'essere umano stesso nel suo nudo esserci. Il *Dasein* di Heidegger è in primo luogo *Traum*, *sueño*; esso anzi è il primo luogo del nostro essere, una volta venuti al mondo. Il fatto di esserci alle prese con gli altri e con i limiti imposti dalla realtà, essendo ciò che siamo senza averlo voluto o scelto, dà al nostro modo d'essere iniziale lo statuto del sogno. La relazione con il proprio essere che si configura in una situazione simile si mostra allora come quella di chi sogna se stesso. Non tanto, non solo nel sonno. «Si continua a sognare nella vita»: da svegli e nel tempo. Il che non significa affatto che si stia in una vita da sogno, nel senso corrente dell'espressione. «Sogno» non vuol dire qui perfezione e beatitudine. Che sperimentiamo vicende piacevoli oppure dolorose, resta il fatto che «la vita inizia sognando» (ST, 74, 59) e noi esistiamo come un sogno; è questa condizione paradossale a spingerci al risveglio e a una realtà ulteriore e compiuta (cfr. ST, 16, 8).

Il piacevole e il doloroso non si alternano o si mescolano casualmente nell'esistenza di ognuno, giacché per tutti questa è anzitutto una condizione tragica. Il legame tra nascita e sogno porta in sé un nucleo tragico. Come si è visto nel capitolo precedente, la struttura tragica della condizione umana si dà semplicemente con l'essere nati, avendo da svolgere con la libertà, spesso presa nel delirio, il cammino che potrebbe portare a inverare il sogno che siamo. Siamo affidati a noi stessi, nell'essere sogno e nel poter diventare sogno compiuto, il che è tragico in quanto è ineludibile, anche se non è affatto definitivo, esistere come un fallimento. La sofferenza del portare in noi, sin da subito,[3] una trascendenza in atto eppure incompiuta e minacciata, l'inevitabile esposizione a confusioni e a distruzioni, l'esperienza del deviare dal cammino vero del proprio diventare se stessi: tutto questo è così gravoso che la nostra rimane anzitutto e in gran parte una condizione tragica.

[3] La psiche ferita da tale condizione produce storie, narrazioni di cui il sogno è scenario fondamentale. Scrive l'autrice: «vogliamo dimostrare qui che c'è un'attività narrativa primaria. Una necessità incontenibile di trovare la rappresentazione della sofferenza. E una sofferenza primaria precedente a ogni avvenimento che faccia soffrire, un soffrire *a priori*. Un soffrire a priori per il fatto di essere vivo come uomo – o di essere vivo *tout court* –» (ST, 134, 109).

Dal punto prospettico di María Zambrano sull'esistenza si riescono a vedere i due limiti del tragico: il limite che il tragico impone inevitabilmente al nostro anelare, alla libertà, all'innata ricerca della felicità, nonché alla relazione creaturale con un Dio sconosciuto e amorevole, ma anche il limite eventuale, possibile, sperabile che potrebbe interrompere e superare la condizione tragica. Allora la tragedia non più assoluta, la tragedia che trova il suo limite (cfr. PD, 41, 43-44), lascerebbe il posto a una liberazione dell'esistenza. Mentre le concezioni più frequenti della tragedia del nostro vivere insistono sul prevalere assoluto in esso, di volta in volta, dell'ignoranza, del dolore, del male, della necessità insuperabile, del conflitto insanabile, dell'assenza di Dio, in Zambrano tragico è già l'eccesso del sogno divino, una volta incarnato nell'essere del singolo, rispetto alle nostre possibilità di comprensione, di attuazione, di libera corrispondenza amorosa a questo sogno creatore. Mentre in altre concezioni del tragico resta un assoluto che ci sovrasta e ci conduce all'annichilimento, in questa prospettiva ciò che viene sentito e pensato come assoluto va portato su di sé, ma in modo che l'esito possibile, per quanto arduo, sia la nascita radicale del soggetto umano. È la possibilità dell'esodo da una relazione tragica con se stessi, con la storia collettiva e con la sua origine, sino a che ognuno giunga a riconciliarsi con quanto lo supera (cfr. DD, 33, 36). Perciò la conoscenza tragica è «quella che si acquisisce facendo fronte al conflitto fino al suo scioglimento» (SC, 79, 95).

Proprio la tragedia rappresenta, intanto e comunque, l'anelito più forte e mai spento alla trasfigurazione compiuta della vita in felicità pura. «*Vivere è anelare*, e anelare suppone non avere e avere di più; non essere arrivato ed essere al di là» (ST, 96-97, 78). Da chi sa sperare e incarnare in sé la tensione dell'essere speranza, il tragico è realmente visto e, del resto, soltanto riuscendo a sopportare gli effetti delle negazioni tragiche la speranza può scoprire il loro limite, evitando così di ridursi a essere «l'ultima a morire», come vorrebbe un proverbio falsamente incoraggiante. Ma anelare, sperare, avere fame di pienezza – «per avidità ma non solo» (SC, 37, 40), anche per amore di una verità da incontrare – sono il modo umano di sognare, anzi di esistere come un sogno nascente e proteso alla sua realizzazione.[4] In ognuno di noi la coimplicazione reciproca, tragica e forse, un giorno, anche luminosa tra vita, essere creaturale e essere trascendenza ha anzitutto la forma paradossale del sogno. Perciò «il sognare è la manifestazione primaria della vita umana e i sogni sono una sorta di preistoria della veglia», per cui «è nel sogno che si manifesta la trama metafisica della vita umana» (ST, 15, 7).[5]

È chiaro che occorre addentrarsi qui nell'enigma del «sogno», che nell'antropologia metafisica di Zambrano è parola ricchissima di significati intessuti in una costellazione che anima la sua riflessione facendone una specie di labirinto mobile,[6] ma fedele a un'intenzionalità testimoniale molto precisa. La questione del nascere, così decisiva e universale in questa filosofia, resta incompresa se non si coglie il legame tra nascita e sogno. Di conseguenza, insistere esclusivamente sulla ragione poetica quale chiave ed essenza del pensiero zambraniano, come si propone in alcuni studi critici, non serve ed è anzi fuorviante, se contemporaneamente non si vede come tale ragione si muova entro un orizzonte onirico e maieutico. In esso i parametri di comprensione abituale del sogno e del suo rapporto con la realtà sono scon-

[4] «Se l'uomo entra nella veglia attraverso il risveglio è perché nel sogno iniziale che sembra essere la sua vita primaria non può raggiungere se stesso, arrivare a essere se stesso. Perché se la vita è sogno, è un sogno che invoca il risveglio. Alienazione iniziale di qualcuno che cerca di identificarsi. Ne deriva quell'angoscia che immancabilmente affiora nei sogni, anche in quelli felici. Perché il sogno invoca realtà» (ST, 16, 8).

[5] E ancora: «prendere in esame il sogno è come esaminare alla radice la condizione umana, che è quella di subire la propria trascendenza» (ST, 21, 12-13).

[6] La scrittura dei libri dedicati al sogno – così come del resto si riscontra in testi quali *Claros del bosque* e *Los bienaventurados* – appare in effetti come un labirinto in movimento proprio perché l'autrice intende seguire lucidamente il divenire dei sogni, che si lascia percorrere come «labirinto che risulta essere viaggio» (ST, 16, 7), interpretandolo man mano che si avanza. Resterà sconcertato chiunque cerchi in queste pagine una trattazione ordinata e introduttiva; lo stile è piuttosto quello di una scrittura che cerca di restituire le connessioni di senso del sogno, dell'essere personale, della vita e della trascendenza per come si presentano, il che non avviene mai con un ordine didattico e didascalico; quello zambraniano è semmai uno stile fenomenologico-testimoniale. Sulla concezione zambraniana del sogno cfr.: C. Maillard, *La creación por la metáfora*, op. cit., pp. 78-90; J.D. Jiménez, op. cit., pp. 159-180; C. Varona Narvión, «Soñar la realidad para que la realidad nos sueñe», *Archipiélago*, n. 59, 2003, pp.65-70.